

ІГНАТІЙ ЛОЙОЛА: СИЛА УЯВИ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА

У статті автор звертається до постаті засновника ордену єзуїтів Ігнатія Лойоли, який у відомій праці «Духовні вправи» розширює наше розуміння філософської герменевтики та її практичного значення. Сергій Квіт розглядає такі питання, як ставлення герменевтики до наукового методу, значення первинного і вторинного текстів, внесок християнських містиків у формування герменевтичних стратегій, видимість та інтелігібельність філософського пошуку, роль історичного контексту, есеїзм.

Ключові слова: філософська герменевтика, науковий метод, первинний текст, вторинний текст, християнські містики, Ігнатій Лойола.

Праця А. Ніколаса про І. Лойолу [1] (1491–1556) зацікавила мене з двох причин. По-перше, вона значно розширює наше розуміння філософської герменевтики та її практичного значення. По-друге, постать засновника ордену єзуїтів привертає увагу своєю контраверсійністю в українському постколоніальному контексті, адже історичне протистояння з єзуїтами – це звичайне непорозуміння. Українці не мали власних єзуїтів, натомість цей орден представляли в Україні поляки. Пізніше наша історична пам'ять була гіпертрофована російськими імперськими стереотипами неприйняття всього західного. До того ж, дивним чином, Києво-Могилянську академію саме як оплот православ'я П. Могила створював за зразком єзуїтського колегіуму, взірцевого навчального закладу свого часу. Отже, насамперед потрібно звернутися до постаті засновника ордену Ісуса.

Прототип Дон Кіхота

І. Лойола був баскського походження. Після важкого поранення у 30-літньому віці під час оборони Памплони від французів він почав читати книжки про життя Ісуса і святих, що знайшлися у родинному замку. Це було звичайне читання від нудьги, яке, однак, справило на Лойолу сильне враження і зумовило бажання наслідувати улюблених персонажів. Спочатку він стає бідним паломником, який у 1522 році сам посвятив себе у лицарі Пресвятої Богородиці. Меч і кинджал віддає ченцеві, котрий його сповідував. Під час подорожі до Святої Землі (1523) Лойола усвідомлює необхідність здобуття ґрунтовної освіти, без чого було неможливе його подальше духовне вдосконалення. Для цього у 33 роки він починає вивчати разом з учнями початкової школи латинську мову. Університетську освіту здобуває у

Сорбонні упродовж 1528–1534 років. Разом з однокласниками 1539 року І. Лойола засновує орден Ісуса (єзуїтів), який вплинув на якісне зростання західного християнства. Лойола був канонізований у 1622 році. Існує припущення, що саме він став прототипом образу Дон Кіхота.

«Духовні вправи» І. Лойоли у 1548 році схвалив Папа Павло III. Вони поділяються на чотири етапи чи, умовно, – тижні, які, згідно з індивідуальними успіхами, можуть бути подовжені або скорочені. Перший тиждень – очищувальний. Людина у цей час згадує про гріхи, які були скоєні у світі взагалі або нею самою. Головне завдання – вийти з гріховного стану й одержати Божу благодать. Другий тиждень – просвітлювальний. У молитвах учасник духовних вправ має осмислювати земний шлях Ісуса, від Різдва до завершення Його суспільного служіння. Це підготовка до власного рішення слідувати за Ним, тобто до певного життєвого вибору. Третій тиждень – єднання з Ісусом під час Його страждання і смерті. Той, хто страждає під час медитації, вмирає разом із Христом, щоб разом з ним воскреснути. Четвертий тиждень – Вознесення і Воскресіння. Духовний наслідок усіх тижнів полягає у вищому спогляданні заради здобуття любові, котре дає можливість полюбити все у Бозі, а Бога – в усьому. Таким чином, духовні вправи, запропоновані І. Лойолою, стають шляхом до співпереживання і співрозуміння¹ людиною Сина Божого.

За словами Лойоли, «духовними вправами називається будь-який спосіб іспиту власного сумління, також роздумів, споглядання, молитви за допомогою розуму і слів та інших дій, як про це буде повідано пізніше. Так само, як прогулювання, ходіння та бігання є тілесними вправами,

¹ Згадаймо однойменний вираз В. Дільтая, ключовий для розуміння його романтичної герменевтики.

до духовних вправ належать усі методи, за допомогою яких душа готується і схиляється до свого звільнення від усіх неупорядкованих потягів, а після того, як це буде здійснено, – для пошуку та набуття Божої волі стосовно призначення людського життя для порятунку власної душі» [1, п. 1, с. 105]. Містичні медитації покликані зміцнити людину в її християнській вірі, допомогти їй бачити більше, ніж пропонує нам навколишній світ поверхової очевидності.

Тому також можна вести мову про герменевтичну спрямованість духовних вправ щодо внутрішнього світу людини. Перша ознака людяності – здатність розуміти добро і зло за певними конкретними ознаками. «Ми повинні з особливою увагою стежити за послідовним ходом наших думок, – зауважує І. Лойола. – Якщо початок, середина і закінчення думки є добрими, такими, що спрямовані лише на добро, – це ознака доброго ангела. Однак якщо сукупність наших думок, навіяних нам, хоча б у чомусь зла, або відволікаюча, чи менш добра, ніж та, котру душа планувала здійснити, якось послаблює душу, робить її тривожною, такою, що втрачає мир, впорядкованість та спокій, що їх вона мала перед тим, це буде ознакою походження від злого духа, ворога нашого просування і вічного спасіння» [1, п. 333, с. 167]. Духовні вправи готують людину до того, щоб у відповідний момент вона могла зробити правильний вибір.

Наступний крок – необхідне самопізнання людини, набуття потрібного досвіду. «Коли ворог людського роду буде відкритий і розпізнаний за його розкішним зміїним хвостом і поганим завершенням, до якого він приводить, буде корисним для того, кого спокушали, спочатку визначити послідовність добрих думок, навіяних йому дияволом. Дайте йому розглянути їхній початок і як ворог непомітно змусив нашу душу відійти від замилювання тим духовним радінням, в котрому вона перебувала, і привів її до жалюгідного стану, згідно зі своїм підступним наміром. Цей досвід, пізнаний і засвоєний, допоможе нам у майбутньому надалі краще захищатися від звичних зазіхань ворога» [1, п. 334, с. 167]. І. Лойола прагне підготувати людину до всіх можливих випробувань.

Кожному варто навчитися відрізняти ангела від підступного демона. За бажанням посланців з інших світів можна побачити і почути. Принаймні «для тих, хто мандрує від хорошого до кращого, доторк доброго ангела до душі є м'яким, світлим і ласкавим, немов крапля води, яка всотується у губку. Злий дух торкається брутально, голосно і збуджуюче, як крапля води, що падає на камінь. На душі тих, хто рухається від поганого до найгіршого, згадані духи діють протилежним чином. Причина цієї відмінності поля-

гає у ставленні душі до таких духів, котре може бути впертим або згідним. Отже, у першому випадку духи входять з галасом і потрясінням, так що це легко помітити. У другому – духи входять тихо, як у відкриті двері до власного дому» [1, п. 335, с. 167]. Тож будемо очікувати обох свідків всюди і завжди.

Дві технології розуміння й цілісність мислення

А. Ніколас пише, що послуговується філософією у спробі зробити видимими та інтелігібельними ті розумові процеси, за допомогою яких можна буде збагнути тексти І. Лойоли. Але філософія, стверджує він, сама по собі є проблематичною діяльністю, яка, до того ж, має проблематичну історію. Філософія переважно розуміється як щось таке, що «робиться» філософами. Історія ж у своїх засадах постійно щось відкриває. Тому А. Ніколас звертає увагу на її герменевтичну природу. Тут зокрема відкривається історія філософського акту в історії. Філософія, отже, є не просто мисленням, а мисленням-угрою. Той самий акт мислення має бути однаково сучасним та історичним. Узгодження цих двох інтерпретативних актів у сучасності й історії створює громаду і традицію герменевтики.

Слово «текст» А. Ніколас вживає у технічному значенні. Його найбільше цікавить «відстань між первинним і вторинним текстом» [1, с. 21]. Первинний текст розуміється як такий, що ідентифікується з тілом. Цей текст/тіло є полем діяльності, початком і джерелом, з якого наповнюються людські вчинки. Він організується за допомогою первинної технології, що прищеплює певні навички через упорядкування і повторення тих чи інших ментальних актів з метою якомога більшого розширення людських органів відчуттів. Далі первинна технологія розвивається у систему публічних знаків, які є вторинним текстом. Тобто «на підставі внутрішніх людських технологій можна вести мову про організацію суспільства і публічного життя» [1, с. 7]. Вторинний текст не є ані в тілі, ані самим тілом. Це певна знакова система, що відповідно інтерпретується. Часто вторинна технологія використовується для читання знаків, організованих за допомогою первинної технології. Те, що, наприклад, для звичайної людини виглядатиме спалахом блискавки, для фізика – суто фізичне явище. Те, що для не підготовленого читача, не контекстуально, є «світлом» чи «трьома нотами органу», для І. Лойоли – метафори Бога і Трійці.

«Первинний текст є оригінальним текстом, тоді як вторинний текст – звичайний набір коментарів, прояснень й опосередкувань, за допомогою яких стає публічно відомою історичність первинного тексту» [там-таки]. Первинний текст

приховується й асоціюється з деякими формами тілесних структур і поведінки, що не досягається рефлексивним аналізом. Коментатор вторинного тексту, отже, може повернутися до первинного тексту як джерела і виправити інтерпретацію одного за допомогою інтерпретації іншого. Читач повинен сам розуміти різноманітні підтексти. А. Ніколас розрізняє дві технології розуміння й інтерпретації: когнітивну та за допомогою уяви¹.

Когнітивні навички визначають для нас семіотичний текст для читання та певний різновид розуміння, можливий у межах того, чим є вторинний текст. Уява, з іншого боку, дає нам різні знаки для розуміння, емоцій, сліз цілого нового світу, чужого до когнітивних навичок, які читач повинен визначити саме як знаки. Він, проте, має бути підготовлений у цій технології. Акти мислення й уяви самі по собі потребують початкового прояснення. Мислення здійснюється згідно з правилами логіки. Фантазія у всіх її проявах потребує предмета як початку, середини та завершення здійснення цього акту. Для І. Лойоли уявлювання є продукуванням образів. Цей ментальний акт не обмежує себе розумом, але включає також тіло. Він окреслює здатність продукувати такий тип досвіду, де все, окрім предмета, є присутнім.

Підсумовуючи той період, коли поранений І. Лойола захопився читанням, А. Ніколас зауважує: навіть «коли Ігнатій читав книжки й цитував уривки, було б хибним припустити, що це було власне читанням у тому розумінні, як ми робимо це сьогодні» [1, с. 14]. Читаючи, він не використовував тих умінь, які ми можемо припустити для такого роду діяльності. Справа в тому, що Ігнатія оточувала усна культура, в котрій фокусувалися читання, споглядання та слухання. Його сучасники усно сприймали ці види інтелектуальної діяльності, не зосереджуючись на самій інформації. В усній культурі інформація стає чимось вторинним, похідним з існуючого. Отже, процес читання такого роду впливає зі здатності пам'яті робити сучасним минуле чи у певний спосіб передбачати майбутнє. Тому «найвірогідніше, що всі ці написані книги не навчають Ігнатія нічому такому, чого б він уже не знав з інших джерел. Вони нагадували йому про те, що забула пам'ять» [там-таки]. Свідомість Лойоли сприймає літературне повідомлення за допомогою фантазуючої пам'яті.

Отже, йдеться про «усну/звукову культуру» [1, с. 20], яка організовує сама себе на підставі акустичних критеріїв і використовує ці твори для поширення власних технологій слухання та запам'ятовування. Але окрім інформації існує ве-

личесний досвід оцінювання через пропорції, гармонію, ритми співу, читання віршів уголос, використання різних голосових модуляцій. А. Ніколас запозичує термін аудіальної (звукової) культури зі Сходу, щоб наголосити на важливості зв'язку між музичними критеріями і текстом, котрий (зв'язок) є читацькою технологією. Аудіальна культура – це внутрішня епістемологічна карта, якої дотримується усна культура. Звукова культура спирається на здатність чути, оцінюючи тексти крізь природне відчуття гармонії, певні арифметичні риси та співвідношення, наприклад, вібруючої струни. Мова цієї культури є первинною мовою про цілісність, рамки, контекст, системи, і лише у другу чергу – про речі.

Мова переконань і мова уяви

Стверджуючи, що «уява, подібно до мови, – це стежка, якою рухається культура від свого джерела до теперішнього моменту» [1, с. 21], А. Ніколас підводить нас до головного наголосу, необхідного для розуміння писань І. Лойоли. Такий високий статус уяви дає можливість по-іншому поглянути на можливості філософської герменевтики. Особлива медитація, запропонована Лойолою у «Духовних вправах», потребує ідеальної тиші, в умовах якої можна виразніше почути голос Бога як втілення істини і гармонії. Подібним чином «у греків світ був подібний до Аполлонової лютні. Це було зображення, яке можна було побачити, тому що для греків ідея, мислення та образ були одним нероздільним актом, текстом у нашому сенсі» [там-таки]. Тобто іспанські містики XVI ст. продовжують грецькі традиції технологічної та семантичної невіддільності тексту від музики і світової гармонії.

Історично-філософський контекст І. Лойоли змушує А. Ніколаса розмежувати пізнавальне значення науки та потребу розуміти Іншого, поєднаного з нами в культурі на засадах людяності. «Історично когнітивні технології походять з когнітивних епістемологій, головним завданням яких є читати книгу природи. Технології уяви походять з усних/аудіотехнологій – критеріїв звуку, і їхнім призначенням є розуміти волю Бога» [1, с. 32]. Пізнання ґрунтується на принципах, уява – на джерелах. Принципи спираються на аксіоми і логіку; уява – на пам'ять і продукується мареннями. Пізнання залежить від узагальнення, теорії; спроможності уяви – від досвіду. За допомогою когнітивних умінь певні моделі можуть бути розроблені для застосування до людини без будь-яких звернень до історії. Уявлення, з іншого боку, покладаються на історію як на власного свідка. Історія показує, як люди запровадили певні уявлення у власне життя, і, отже, стає підрахунком ознак цих втілень.

¹ В українській мові розрізняємо *уяву* як здатність до певного акту *уявлювання* та наслідок цієї дії – *уявлення*.

Обидва шляхи є такими, що доповнюють один одного. Що може бути правдиво висловлено чи зроблено в межах одного, так само може бути вчинено в іншому. Кожна спроба змішувати обидва підходи, редукувати один до одного чи пояснювати один за допомогою іншого дає нам чудернацький текст, однаково чужий обом стратегіям, або стає вправою, позбавленою будь-якого сенсу. Ці два тексти виробляють специфічну мову і створюються за допомогою мови. Пізнання продукує мову, яка ґрунтується на логіці; з уявлювання випливає мова уяви. Когнітивний підхід спричиняє зростання переконань; мова уяви зміцнює віру. Переконання роздаються вільно і безплатно. Вони легко і необмежено взаємозамінюються. Віра гарантує мобільність, навіть в умовах відсутності переконань та їхніх супутніх відчуттів. «Внутрішня мобільність є прихованим джерелом, котрого всі ми потребуємо для мандрівки перериваною стежкою життя», – зауважує А. Ніколас [1, с. 33]. Переконання і віра повинні триматися окремо для того, щоб уможливити людську мобільність.

Філософія взагалі і герменевтика зокрема часто нагадує А. Ніколасові магічне шоу, коли «чарівник витягує кролика з капелюха не тому, що той уже був там, а тому, що сам маг чи асистент поклав його туди. Подібний магічний трюк має місце тоді, коли філософ читає тексти без розуміння тієї технології, за допомогою котрої вони були створені. Філософ продовжує витягати кроликів, котрих сам туди поклав, знову і знову» [1, с. 47]. Відтак І. Лойола спрямовує свій погляд на первинний текст. Він не застановлюється над семіотикою чи мовою, проте хоче внести такі зміни в тіло людини, які дали б їй змогу приймати рішення згідно з Божою волею. Таким чином, розуміння первинного тексту редукується Лойолою навіть не до тіла, а далі, до первісного акту Творіння й любові. Його уявлення проходить повне коло: від первісного Творця до людини і назад – до первісного Творця. Матерія і дух знаходять середню точку, де божественне і людське поділяють мову. Тому «Ігнатій просить нас читати не слова і речення, а лише знаки порухів» [1, с. 56].

Важливо реабілітувати цей герменевтичний містицизм, вказавши на його особливі функціональні спроможності. А. Ніколас приділяє цій проблемі велику увагу, зазначаючи: «за іронією долі, містики, з їхніми розмовами про існування надприродного, що є центром людської природи через реалізацію в людському тілі, виглядають більшими реалістами, ніж апологети природничих наук, які апелюють до безтілесної свідомості» [1, с. 68]. Містики, отже, показують глибшу віру в біологічну основу людської подібності, узгоджуючись з останніми досягненнями психо-

логії, біології та культурної антропології, що впливають із традиційних моделей природничих і соціальних студій. Згідно з «містичним» підходом, людське життя є, насамперед, людською історією – це життя вже прожите. Але воно може бути повторене на рівні первинного тексту, як наш власний вибір і втілення нашої уяви.

Натомість «науковий» підхід часто пропонує для організації людського життя універсальну ідеологічну модель, своєрідний поверховий коментар, вимагаючи від нас капітуляції на користь лише однієї форми суспільного життя. Наука не може представити певну форму всіх мрій світу. Заміна первинного тексту фіктивними вторинними конструктами зазвичай має високу ціну для людського існування. Уявлення як модель часто містить не лише елементи, котрі змушують ті інші природничі моделі працювати, а й елементи, котрі ці моделі лишають поза системою. Наприклад, уявлення про акт створення світу, людини та людського роду є парадигматичними образами, які виникають колективно й артикулюються в різних культурах. Ці культурні парадигми також дистрибутивно функціонують у кожному людському житті як втілення спільного первинного образу.

Первинні образи зашифровані у нашому мозку, сплітаючись у такий спосіб, що уявлення завжди включають певну голографічну трансформацію. Уявлення як модель переважно спирається на людську біологію: збудження чуттєвості слідує за образом, тоді як образ є голографічним втіленням почуття. Кожна частина містить загальний образ, і загальний образ виникає у кожній частині. Що вже втілено у цілому людському роді, може бути випробувано кожним дистрибутивно через технології первинного тексту. Ця дистрибутивна вправа трактує уявлювання як автономну діяльність, уже присутню в людській біології. Чуттєвість, що має місце через уявлення, систематично та методологічно трансформується в людські рішення через повторення й оригінальний акт уявлювання, збереження усього досвіду в пам'яті, запліднення нею інтелекту, виховання волі до дії згідно з цими оригінальними спогадами. Знання, набуті через уявлення, є не лише автономними, а й відмінними від тих, що походять із когнітивних технологій мислення.

Уява та істина

Первинний текст оперує не повторенням уже одержаного знання, а радше новою артикуляцією мови, завжди наявною як джерело, а також через створення нових образів. Завдання первинного тексту – відкривати горизонти вже відомого та, однак, по-новому артикульованого. А. Ніколас називає суттєву рису уявлень – визна-

ченість. Вони завжди зумовлюють визначеність, тому що уява не може толерувати сумніви. Повна узгодженість між здатністю прочитувати знаки та приймати рішення є тим, що ця здатність вимагає. В іншому випадку шлях містичних духовних вправ повністю втрачає продуктивність: або виявлення глибшого змісту життя, або перехід до інших, більш очевидних форм розуміння. Уявлення є фундаментально синтетичними. Вони створюють союзи й голографічні знаки навіть за відсутності матеріальних відповідників. Тиша трансформується у певний знак, який спонукає людину до прийняття рішення.

Уявлення є інноваційними, вони оновлюють людську чуттєвість. Нервова система формується здатністю людини до розрізнення відмінностей. Мають місце певні повторення, що стають біологічними звичками. Нервова система – це визнання наявності цих звичок. Вона має тенденцію до ігнорування очікуваного, відповідаючи більш збуджено на нові й несподівані подразники. Тому йдеться про постійне прагнення людського тіла, що завжди більше заінтриговане новою людиною, ніж добре відомою. Ці правила зумовлюються рухом і змінами, контрастом і ризиком більше, ніж іншими характеристиками часу і простору. Уявлення будують сценарії, які перевіряються й хворобливо перебудовуються, коли ті доводять свою фальш. Усі людські здібності втягуються у цю діяльність настільки, наскільки органи діяльності є одночасно органами знання.

Уявлювання є переважно соціальною функцією. Пробудження, прочитання, розміщення і передача знаків – це діяльність, що відбувається у соціальному і культурному контекстах. Успішне уявлювання розпізнається саме як процес соціальної трансформації. Наприклад, відкриття преси виводить акт читання на якісно вищий соціальний рівень. Окремим внеском стає входження культурного компонента в людську нервову систему. Цей новий синтез змінює оточення, в котрому люди були запрограмовані або навчені. Генеруючий образ стає силою, яка зберігає свою владу поза часом. Через акт уявлювання ця сила проникає у час і змінює його за допомогою фільтрування і трансформування культурної спадщини людства. Отже, здатність продукувати уявлення пов'язана, з одного боку, з питомими особливостями людського тіла, а з іншого – з вірою у кращий вибір на підставі сканування культурної пам'яті.

За словами А. Ніколаса, «наші життя, у кращому випадку, як і писання Ігнатія, є точками пам'яті для інших» [1, с. 72]. Лойола вірив, що люди можуть бути змінені і навіть навчені діяти згідно з Божою волею у повторенні первинного акту творення-з-нічого. Людське тіло може непристойно втілювати загальну мрію творіння як

ритуал переходу до його Божественного відновлення. Лише від самої людини залежить, чи буде вона прилучена до цих містичних трансформацій того, що характеризує людяність. Адже не існує більшого знака любові, котрий може бути представлений, ніж знищення себе, щоб інші могли жити. Один лише цей знак християнства став прихованим текстом для людей, котрих ми називаємо містиками. І. Лойола, можливо, є найбільш системним інтерпретатором цього християнського тексту. Той факт, що людина щось зробила у своєму власному житті, полегшує для всіх інших можливість повторити це життя новим прикладом.

Звертаючи увагу на феноменологію, А. Ніколас знаходить дві філософських традиції, на які вона спирається. Перша складається з феноменологічної редукції, тобто виключення реальності – створення спеціальних умов для мислення сутностями. Друга – це техніка вільних варіацій із використанням фактичних актів уявлювання. Адже, за Е. Гуссерлем, «свобода дослідження сутності обов'язково вимагає оперування планом уяви» [1, с. 81]. Феноменологія розділяє річ та її сутність згідно зі способом мислення сучасної людини. Проте обидві традиції нерівнозначні. А. Ніколас наголошує, що феноменологія технологічно неможлива поза застосуванням уяви.

Для розуміння стратегії І. Лойоли нам потрібно знову звернутися до грецької філософської традиції. «Переконання, образи, пов'язані з емпіричними об'єктами, речі, що походять з науки та мистецтва, є такими, що їх можна бачити; ідеї, моделі, теорії є такими, що їх можна осмислювати. (...) Проте Платон не розділяє обидва напрямки. Належність до одного з них зруйнувала б його герменевтичний проект» [1, с. 84]. Ідеї самі по собі для греків мали такий самий «матеріальний» статус, як і речі навколишнього світу. Так само, теорія не протиставлялася практиці. «За Платоном, свідчення минулого стають видимими та джерелом інтелігібельного. Згідно з Ігнатієм Лойолою, Христос і містерії також видимі і є джерелом інтелігібельного» [там-таки]. Тобто для того, щоб зрозуміти, спочатку треба уявити, а потім осмислити.

А. Ніколас посилається на «Державу» [2] Платона, згадуючи історію Ера, який загинув на війні, побачив потойбічний світ і повернувся до живих, щоб розповісти про те, як важливо для кожної людини зробити правильний вибір свого життєвого шляху. Так видиме стає джерелом для інтелігібельного. Подорож Ера робить видимим світ, кілька можливих світів, перед тим прихованих для осмислення. Платона і Лойолу єднає пропозиція кращого, етичного вибору. Проте для нас важливо зазначити, що філософія представ-

лена у «Державі» як феноменологічний проект: філософами вважають тих, «хто любить бачити істину» [2, с. 170, 475 E]. Ці особливі люди мають здатність «бачити сутність речей» [2, с. 176, 479 E]. Проте Сократ спирається не на будь-які уявлення, а лише на ті, яким властива феноменологічна природа.

Він пише про можливість пізнавати «те, що існує, що є буття» [2, с. 172, 477 B]. Шлях до розуміння цього роду пролягає не через «гадку» [там-таки], а через таку стрункість мислення, яка дає можливість споглядати «красу саму в собі та речі, які вона виповнює, не сприймаючи одне за інше» [2, с. 171, 476 D]. Це феноменологічний спосіб уявлювання, який протиставляється Сократом неконкретному й непослідовному судженню так, як «любителі мудрості відрізняються від любителів думок» [2, с. 175, 480 A]. Пропонується така ієрархія способів мислення: «Найвище – розум, за ним – розсудливість, третє місце відведи вірі, а останнє – мисленню образами» [2, с. 208, 511 E]. Говорячи про ліжко, яке ми маємо можливість спостерігати, Сократ пропонує розрізнити три види ліжок: зроблене майстром, намальоване живописцем і те, що запропонував Бог як таке, що існує єдине у своїй суті¹, ось «трое творців цих трьох видів ліжок» [2, с. 300, 597 B].

Таким чином, Гомерові відводиться «третє місце стосовно досконалості після істинного» [2, с. 303, 599 D], а саме мистецтво трактується як «наслідування привидів» [2, с. 301, 598 B]. Нема сумніву, що Сократ має на меті применшити роль художньої уяви. Разом із тим, дбаючи про істинне і справедливе, він пропонує знайти «когось такого, хто навчив би розпізнавати добрий і поганий спосіб життя, а із життів можливих завжди і всюди вибирати краще» [2, с. 324, 618 C]. А тепер ключове твердження з оповіді про Ера пізніше взяв на озброєння А. Ніколас: «Якщо до природних властивостей душі додадуться набуті, то як їхня взаємодія сприяє тому, що людина, добре поміркувавши і маючи на оці природу власної душі, здатна зробити свій вибір гіршого або кращого життя» [2, с. 324, 618 D]. Зазначимо, що цей вибір не є зухвалістю Одиссея, який кидає виклик богам². Ця метафора зовсім іншого роду. Вона пов'язана з таким розумінням істини, яке співвідноситься із християнським

розумінням етики і справедливості. Враховуючи цей етичний компонент, зауважимо протистояння герменевтичних стратегій Гомера та Вергілія, з одного боку, і Сократа, Св. Августина (який висміював пристрасть Дідони до Енея), І. Лойоли – з іншого.

Різні людські досвіди, метафоризовані культурою, стають видимими й інтелігібельними, готовими до осмислення та подальшого засвоєння. «Герменевтика, отже, в її зусиллях зробити видиме поза нашим життям є звичайною вправою» [1, с. 90]. Ці метафори можуть бути розділені з іншими і зрозумілими для цілої громади, що поділяє відповідний тип ціннісного мислення та має досвід такого читання. А. Ніколас пише, що Платон знайшов Сократа, Сократ – Ера, Ера – історичне минуле. Платон, так само, як і Лойола, дає приклад, як вибирати краще життя з тих, що можливі в межах його власних історичних горизонтів. Незважаючи на те, що всі ми маємо багато шляхів для майбутнього, минуле є спільним. Мислителі з минулого завжди подають нам руки у тому самому акті читання. Проти цього проекту філософії як герменевтики, про яку мріяв Платон, наступна філософія представляє минуле таким, що завжди зроблене сучасним. Хоча дуже важко відділити цей герменевтичний проект від минулих звичок мислити³.

Герменевтичні наслідки

Мова поєднує минуле і сучасне. Природна еволюція завершується разом із появою людини, натомість вступає в силу культурна еволюція. Культурне стає природним у людині. Звідси потреба у філософії. Мова є первинною технологією культури. За допомогою мови, її матеріальності, ритмів, ментальних структур люди розширюють свої можливості. Вона розширює назовні видимий, аудіальний, такий, що можна відчутти через дотик, чуттєвий та інтелектуальний світ людей. Видиме й інтелігібельне адаптується до мови і таких її внутрішніх механізмів, як відкриття і повторювання. Ці механізми можуть бути вивчені, їх також можна навчити за допомогою здатності пригадувати. Однак, на думку А. Ніколаса, «мова є ані природною, ані інструментальною» [1, с. 85]. Радикально, біологічно, оригінально це технологія, організована через природні звички, потреби та повторення.

Думка й уявлення не можуть існувати поза мовою. Звична системність нашого розумового життя слідує за культурним впорядкуванням наших лінгвістичних технологій. Мова уможливує навчання будь-яким технологіям, бо це те, що можна повторювати. Повторення робить

¹ Це своєрідна ідея ліжка, яка до певної міри співвідноситься з феноменом ліжка. Однак ідея належить богам, тоді як феномен є продуктом уяви, розумової діяльності, здатністю свідомості до узагальнення. Феномени, на відміну від ідей, існують лише у свідомості. Ідеї ж мають божественну природу й оточують нас.

² Конфлікт Одиссея з Посейдоном є поодиноким античним прикладом покладання всієї відповідальності за майбутнє на саму людину, подолання фаталізму передвизначеності, усвідомлення важливості персонального вибору свого шляху. Поки що, однак, без додаткового етичного звучання, яке з'являється після жертви Ісуса та виникнення лінійного розуміння часу й історії.

³ Тож філософська герменевтика потребує особливої уваги до спадщини В. Дільтая, набагато глибшої, ніж може нам пояснити термін «романтична герменевтика».

можливістю втілену реальність. Відколи ми втримуємо історичну множинність мов і технологій, ми також передбачаємо велику кількість шляхів для нашого вибору. «Мова є первинно біографічною» [1, с. 86]. Герменевтичні запити філософа роблять усі людські можливості видимими й такими, що їх можна пригадати. Це зусилля пам'яті полягає в тому, що філософ не може працювати лише з однією технологією, якій він надає перевагу. Він повинен послуговуватися усіма, пам'ятати їх і повторювати, коли потрібно, постійно підтримуючи взаємодію пам'яті й мислення.

Тобто А. Ніколас наголошує на герменевтичній необхідності представлення справи спочатку як видимої, уявленої, а вже потім – як такої, що її можна осмислити та зрозуміти. Почуття продукує образ, який, у свою чергу, спонукає інтелектуальну діяльність. Розумові рефлексії людини, екзистенційно перейнятої предметом розгляду, знову повертають до застосування уяви такої, що має біологічну й тілесну природу – коло замикається¹. І. Лойола розглядає уяву як засіб виявлення первинного, тілесного, тексту для застосування технології співпереживання і співрозуміння – з християнським етичним наголосом, який мобілізує людяність у самій людині. Пригадаймо, що концепція «внутрішнього слова» у засновника філософської герменевтики Св. Августина також є символом людяності. Воно може бути віднайдене кожною людиною і водночас належить Богові. Людяність – це джерело духовних та інтелектуальних спроможностей людини, які не лише не заперечують одна одну. Навпаки, намагання розмежувати релігійні засади й технологічні спроможності обох герменевтичних підходів здається невинуватим.

Оскільки дослідження А. Ніколаса герменевтичне, він вважає, що воно «не приймає жодної сторони у поглядах на спірні питання й не може зайняти ніякої позиції через відданість філософським принципам адекватної чи неадекватної інтерпретації тексту. Стратегічно ця студія шукає за оригінальними актами, що роблять текст видимим; отже, це відбувається поза індустріальними культурами, реконструкцією, марксизмом, фрейдизмом, структуралізмом і навіть феноменологією. Ця студія просто герменевтична. Іншими словами, вона не стосується принципів інтерпретації» [1, с. 87]. А. Ніколас, подібно до Г.-Г. Гадамера, дистанціюється від наукового методу на користь істини, наголошуючи, що текст повинен розглядатися відповідно до втілених звичок, наявних у людському тілі, а отже, в людській історії. Тому текст, який пригадується філософом, одночасно будує історію.

¹ Безперечно, у цьому випадку пригадується метафора герменевтичного кола.

Ми не можемо вийти за межі мови й використувати її як інструмент. Людина є мовою, повторює А. Ніколас за М. Гайдеггером, і звички накопичуються через це використання.

Філософська герменевтика має у своїх засадах динамічний характер. А. Ніколас згадує Х. Ортегу-і-Гассета: «Хто б не прагнув зрозуміти людину – це вічний мандрівник, який завжди перебуває на шляху², – повинен викинути за борт усі нерухомі концепти й навчитися мислити термінами, що постійно змінюються» [1, с. 93]. Філософська герменевтика розглядає істинність міркування не зсередини, а зовні самого повідомлення, організовуючи і вибудовуючи його, застосовуючи у разі потреби різні методи і технології. А. Ніколас знову повертається до категорії історичності. Через те, що людина тілесно прив'язана до свого минулого, вона разом зі своєю історією стає накопичуванням цих засвоєних звичок: «Історичне минуле не є звичайним минулим лише тому, що це вже не теперішнє (...), але тому, що це трапилося з кимось іншим, про котрого ми маємо щось у нашій пам'яті, і, отже, це продовжує траплятися з нами, хто постійно пригадує³ це» [там-таки]. Ясон продовжує вирушати за золотим руном, Ісус гине на хресті й воскресає, а Друга світова війна залишається для нас фатально невідворотною.

На відміну від класиків філософської герменевтики ХХ ст., які спираються на сучасні ідеї, А. Ніколас вслід за І. Лойолою та Х. Ортегою-і-Гассетом пропонує переформулювати герменевтику на користь первинних рішень історії. «Інакше кажучи, те, що ми називаємо герменевтикою, є лише мостом переходу для чужих текстів мігрувати в нашу власну гостинну, але імперіалістичну душу» [1, с. 94]. Усі троє іспанців наполягають на розгляді первинного історично-контекстуального звучання тексту ще до його аналізу. Лише після цього технологічного відтворення⁴, а не перед ним, сучасна філософська рефлексія є можливою. З погляду «Духовних вправ» звернемо увагу ще на такий важливий спосіб практичного застосування філософської герменевтики, як есеїзм – оціночні міркування філософа, які не спираються на текст, що викликає зацікавлення, а продовжують його після того, як інтерпретований автор поставив крапку. Тут М. Гайдеггер також є вільним чи невільним послідовником І. Лойоли, який вільно рухається шляхом уяви в рамках своїх містичних медитацій.

² Подібним чином Дж. Бранс характеризує образ Одиссея, який постійно перебуває «на шляху»: *Bruno G. Hermeneutics Ancient and Modern* / G. Bruns. – New Haven, 1992. – P. 266.

³ Пригадаймо зверхність ставлення Сократа до такої категорії мислення, як «гадка», позбавленої феноменологічної стрункості.

⁴ Усе, що пов'язане з ідеєю відтворення (реконструкції) тексту, також відсилає нас до спадщини Ф. Шлайєрмахера.

1. Antonio T. de Nicolas. Ignatius de Loyola. Powers of Imagining. A Philosophical Hermeneutics of Imagining through the Collected Works of Ignatius de Loyola with a Translation of These Works / Antonio T. de Nicolas. – Albany : State University of New York Press, 1986. – 390 p.
2. Платон. Держава / Платон. – К. : Основи, 2000. – 355 с.

Serhiy Kvit

IGNATIUS DE LOYOLA: POWER OF IMAGINATION AS PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

In his article the author touches upon the figure of Ignatius de Loyola, the founder of the Jesuit order, who extends our understanding of philosophical hermeneutics and its practical sense in the well-known work "Spiritual Exercises". Serhiy Kvit considers the following issues: the attitude of hermeneutics to scientific method, interaction of primary and secondary texts, the contribution of Christian mystics to the formation of hermeneutic strategies, visibility and intelligibility of philosophical search, the role of historical context, essayism.

Keywords: philosophical hermeneutics, scientific method, primary text, secondary text, Christian mystics, Ignatius de Loyola.

УДК 82.091

Агеева В. П.

ПСИХОАНАЛІЗ СОЦРЕАЛІЗМУ: ЛІРИКА МАКСИМА РИЛЬСЬКОГО ПЕРІОДУ ЗЛАМУ

У статті аналізується поетична творчість М. Рильського 30–40-х років ХХ ст. Розглянуто стратегії соцреалістичного письма, особливості текстів-шифрів, в яких завуальовано представлені реальні біографічні події, індивідуальні враження і переживання. Ідеться також про те, що не всі твори означеного періоду належать соціалістичному реалізму.

Ключові слова: соцреалізм, психоаналіз, поезія, період зламу, Максим Рильський.

1. Фіксація травматичного досвіду

Коли йдеться про першорядних майстрів рівня Павла Тичини, Максима Рильського чи Миколи Бажана, які пережили страшний творчий злам, мусили багато в чому заперечити себе колишніх і пристосуватися до безчасся зловісних переможців, то важливими видаються самі способи й стратегії, з одного боку, убезпечення життєдіяльності, демонстрації лояльності щодо політичного режиму, а з іншого – реалізації себе як поета навіть і в прокрустових рамках підцензурної творчості. (Врешті, ліриці «пощастило» більше, як іншим родам і жанрам: скажімо, всі романи тридцятих – п'ятдесятих років так чи так позначені впливом соціалістичного реалізму; натомість чимало віршів зостаються зразками

модерністського письма і до «найпередовішого» методу творчості жодного стосунку не мають.) У поезії сталінської епохи (якось ніби не випадає називати тексти кшталту Тичининого «Партія веде» або Сосюриноного «Червоного маршу» лірикою) легко вирізнити кілька – переважно імітаційних, еkleктичних! – жанрово-стильових моделей. По-перше, класицистично-одичну, урочисту (ба навіть по-своєму гедоністичну) манеру. (Про схожість соцреалістичних засад з естетикою класицизму говорилося вже, зрештою, не раз.) Їй незмінно віддавав перевагу Максим Рильський – згадати хоча б «Мою Батьківщину», «Гімни труда і сонцю» тощо. Популярним стає жанр «пісні», – адже співати годилося хоч з приводу обжинків, хоч виборів, хоч успішної державної позики («Пісня про позику» у того ж